

A táj filozófiája Unamuno esszéiben

Úgy tűnik, hogy a Filozófia és a Táj első találkozása nem bizonyult túl sikeresnek az európai bölcsélet történetében. Erre a nevezetes találkozásra Athén falainak közelében került sor, amiként erről Platón tudósít *Phaidrosz* c. dialógusában; Szókratész a város falain kívül szinte idegenként mozog, aminek okát ő készségesen meg is adja: „Tanulni vágyó ember vagyok, s *a tájak és a fák semmire sem tudnak tanítani*; csak az emberek, ott a városban.”¹ E félresikerült találkozás ugyanakkor azért roppant jelentős, mert egyúttal azt az alaphangot is megadja, ahogyan a filozófia az ezután következő évezredek során a tájhoz viszonyul; a filozófus valódi vizsgálódási területe nem *ez a táj itt*, hanem az *ég fölötti táj*, a *hüperurániosz toposz*: „Az ég fölötti tájat még nem énekelte meg földi költő, és méltóan nem is fogja megénekelni, de ilyesféle lehet. (...) A színtelen, külső alak nélkül való, meg nem érinthető valóság ugyanis, amely igazán létezik, csak a lélek kormányosa: az ész számára szemlélhető. Körülötte lakozik az igaz tudomány.”² Az a táj tehát, melyre a filozófiai vizsgálódás irányul, fizikailag nem látható, érzékileg nem tapasztalható, pusztán intelligibilis táj, mely csakis a filozofikus ész előtt tárul fel. Az ég alatti táj viszont radikális ontológiai leértékelődésen megy keresztül, nem méltó arra, hogy a filozófiai elmélkedés tárgya legyen. S már e ponton utalnunk kell arra, hogy az, amit *táj-nak* nevezünk, nem azonos azzal, amit *természetnek* hívunk. Teljes pontossággal egyikről sem tudjuk, hogy micsoda; annyit azonban legalábbis tudunk, hogy a természet a bennünket körülölelő világ-nak az a része, melytől az ember *különbözőnek* tudja magát — hiszen *belőle* emelkedett ki —, vagy pedig, más oldalról megközelítve, az a terrénum, mely minden lehetséges emberi gyakorlatot

megelőzően önmagában valóan áll fenn; a táj viszont inkább az a zónája világunknak, melyet először is át- és átsző az emberi tevékenység, tehát valamiféle humanizált közeg ember és természet között; de ha ez az emberi beleszövődés nem is áll fenn — például az ún. tiszta „természeti táj” esetében, mint amilyet pl. egy magas hegység vagy éppenséggel az égbolt látványa nyújt —, a táj ebben az esetben is olyan összefogottságot, összpontosulást tételez fel, melynek központja magában az emberi tudatban gyökerezik. A természet mondhatni *üres*, híján van az embernek; a táj viszont *telített*, még tisztán dezantropomorf alakjában is hangulatok, élmények lengik át. „Természeten — írja Simmel — a dolgok végtelen összefüggését értjük, formák szakadatlan születését és megsemmisülését, a történet áramló egységét, amely a tér- és időbeli létezés folyamatoságában fejeződik ki; (...) a tájban viszont a leglényegesebb éppen az elhatárolás, valamilyen pillanatnyi vagy tartós szemhatárba foglalás; anyagi alapja vagy egyes részei nyugodtan számíthatnak természetnek, mint ‘táj’ azonban valamilyen — talán optikai, talán esztétikai, de lehet, hogy hangulati — magáértvalóságot igényel.”³

Szókratész idézett szavaiban nemcsak az ideák, a szép formák szerelmese szólal meg, aki a tiszta theória iránti fogékonyság okán bizalmatlanul tekint körül az őt övező „ég alatti” tájon, hanem egyúttal az az antik ember is, akiben voltaképpen még nem is alakult ki a modern értelemben vett tájézés. Tökéletesen igaza van Simmelnek, midőn az alábbiakat írja: „A ‘táj’ különös képződményének érzékelése későbbi eredmény, mégpedig azért, mert megalkotása elszakadást követelt az egységes természetérzéستől. (...) Nem csoda, hogy az antikvitás és a középkor nem *érzi* a tájat; hiszen maga a tárgy még nem döntő fontosságú lelki tény s önálló alakzat — végérvényes létrejöttét majd a tájképfestészet igazolja és úgyszólván betetőzi.”⁴ Mindebből eredően a klasszikus filozófiák — még az újkor századai során is — kevés affinitást mutatnak a táj-problematika iránt; a táj, érthető okokból, többnyire fel sem tűnik a filozófiai vizsgálódás látóterében, vagy ha mégis, akkor a táj mint az esztétikai szemlélet tárgya tűnik fel pl. Kant, Hegel vagy Schopenhauer írásaiban. Megnövekedett érdeklődés inkább az életfilozófiában tapasztalható, Nietzsche és Spengler műveiben, ám önálló értekezést csak Simmel szentel neki, imént idézett tanulmányában. Századunk filozófiájában terminológiai szempontból inkább a *kör-*

nyezet tölti be a táj számára fenntartott helyet, s a táj problémája csak napjaink ökofilozófiai írásaiban vált ki szélesebb visszhangot.

Van azonban egy olyan terület, ahol a tájhoz való viszony mind filozófiai, mind pedig művészeti szempontból elsőrendű fontosságúvá válik; ez pedig a századforduló Spanyolországa. A táj iránti megnövekedett érdeklődés — s egyúttal egy, a korábbiakhoz képest radikálisan új felfogás — elsősorban a 98-as *nemzedék* színre lépésével függ össze. Ám ahhoz, hogy kellőképpen értékelni tudjuk a 98-asok tájszemléletének maradandó vonásait, röviden az előzményekre is ki kell térnünk.

Az embert körülvevő táj gondolati és érzelmi birtokba vételét illetően — spanyol vonatkozásban — célszerű legalább a 18. századig, a felvilágosodás korszakáig visszanyúlni. A Bourbon-ház uralomra kerülésével (1700) ugyanis érezhető változás megy végbe az országban. A francia abszolutizmus mintáinak fokozatos bevezetése egy korszerűbb és erősebben központosított államberendezkedés kiépítését jelenti, melyet inkább áthat a szakszerűség, a célszerű pragmatizmus igénye, amit tovább erősít — hozzávetőlegesen a század közepétől — a mérsékelt felvilágosodás eszméinek elterjedése. Az aufklérista modernizáció feltételezi az országban uralkodó tényleges állapotok pontos megismerését. Részben ezzel is magyarázható az, hogy a század folyamán erőteljesen megnő az *utazások* száma, amely ugyan a kordivattal is összefüggésbe hozható — a 18. század második felétől valóságos utazási láz keríti hatalmába a művelt Európa tehetős rétegeit —, ám ezek legfőbb — nem titkolt — célja az országban uralkodó viszonyok feltérképezése. Az Antonio Morales Moya által felállított utazás-típológiában többségében olyan utazások szerepelnek, melyek célja a meglátogatott vidék minél alaposabb *megismerése*.⁵ A felvilágosodáskori tájélmény döntően ennek függvényében értelmezhető. Az abszolutista adminisztráció szolgálatában álló ember a szakértő pillantásával tekint a tájra, azt akarja meglátni benne, hogy az miképpen vonható „művelés” alá, amin nem feltétlenül egy beszűkült, cél- és haszonorientált viszonyulásmódot kell csak értenünk; a táj ennek révén segíthető hozzá igazi önmagához, az ember együttműködése révén válhat egy racionálisan átlátható jelenség-együttessé, ami ugyanakkor magát a tájat szemlélő és abba ésszerűen belenyúlni kívánó embert is többé teszi, *neveli*, hozzásegíti ahhoz, hogy az úgyszintén eljusson önnön igazi valójához. A felvilágosodás egyik alaptörekvése az

volt, hogy kölcsönös megféleltetést hozzon létre a Természet és az Ész között; ebben a vonatkozásban épp a táj jelenti azt a közvetítő közeget, követendő mintát, ahol e két tényező a leginkább áthatja egymást.

Gyökeres változásnak lehetünk tanúi a tájhoz való viszonyt illetően a *romantika* időszakában. Itt először is azt kell kiemelni, hogy alapvetően átértékelődik a művelt Európa Spanyolország-képe; a 18. század idején — a Bourbonok által megkezdett modernizáció minden eredménye ellenére — Spanyolország állíle barbarikumnak, Európa egyik legelmaradottabb zugának számított, melyben alig-alig érvényesülnek a felvilágosodás kánonjai.⁶ Az ország megítélésében a fordulat a napóleoni háborúkkal, ill. a franciák elleni felszabadító harcokkal következik be. A függetlenségi háborúval Spanyolország olyan respektust vív ki magának az európai nemzetek közösségében, melyhez hasonló elismerés majd csak a görögöknek jár ki a Törökország elleni felszabadító háborúval az 1820-as években. Erre a kedvezőre forduló megítélésre épül rá a romantikus életérzés; mindaz, ami Spanyolország vonatkozásában korábban barbarikumnak számított, most *egzotikum*má transzformálódik, az ország a különbség, a *differentia* par excellence területévé változik, olyan területté, amely úgyszólván még érintetlen a szürke és prózai polgári világ lélekölő monotonijától, s melynek felkeresése úgyszólván előírászerű lesz minden romantikus lélek (Delacroix, Byron, Merimée, A. Dumas, Gautier stb.) számára.

E szerzők az egyik komoly csúsztatást ott követik el, mikor gyakorlatilag Spanyolország egészét annak egyik tartományával, Andalúziával azonosítják: bekövetkezik Spanyolország „andaluzizációja”.⁷ Ennek az az oka, hogy mint *európai* és *romantikus* utazók, természetyszerűleg itt pillantják meg legtisztább formában mindazt, ami őket Spanyolországba hajtott; a művelt Európától való fizikai és mentalitásbeli távolságot, az egzotikumot, a barbár eredetiséget, az Afrikához való közelséget, a mór emlékeket stb. Leírásaik, tudósításaik nyomán az általuk kialakított kép vetül rá egész Spanyolországra, ennek során alakul ki az a jellegzetesen romantikus mítosz, ami mindmáig alapvetően meghatározza az országról alkotott képet.

Ezzel a legszorosabban összefügg a másik csúsztatás: *Andalúzia* földi paradicsommá, édenkertté stilizálása. Ebben az idilli képben, melyben ragyogó, délszaki éghajlati viszonyok, egzotikus növények és ódon mór emlékek között derűs emberek élnek tétlen-

ségben és boldog szegénységben, nyoma nincs a nyomornak, a nélkülözésnek, az éhezésnek, melyről majd néhány évtizeddel később Azorín számul be a „tragikus Andalúziáról” szóló tudósításokban.

Ez az egyoldalú beállítódás erőteljesen kihat a tájbrázolásra. A romantikus tájfelfogás alapjában véve felszínes és szelektív. A romantikus utazót elsősorban az nyűgözi le, ami lélegzetelállító és kivételes, ami valósággal sokkolja az érzékeket. A tájból ennél fogva az az érdekes számára, ami pittoreszk, ami bizarr formákat és bámulatra méltó kromatikus gazdagságot foglal magába. Így megállapítható, hogy e felfogásban előszeretettel ábrázolják a hegységeket — főleg, ha a hegycúcsokat várromok koronázzák meg —, viszont szinte teljesen hiányzik a síkságok ábrázolása, s egyáltalán mindaz, ami a rutinszerű mezőgazdasági munkálatokkal függ össze. Andalúzia romantikus leírásaiban azonban a városok játsszák a főszerepet, különösen azok, ahol mór emlékek találhatók. Az andalúziai városok gyakran szolgálnak romantikus vágyak, álmodozások színhelyeül — legklasszikusabb formája ennek Washington Irwing Granadája. Ezek a városok még minden ízükben a romantikus életérzés potenciális hordozói, a múlt század első harmadában még csaknem valamennyi az ipari kapitalizmus előtti preindusztriális állapotot jeleníti meg; ez a városélmény, mint látni fogjuk, gyökeresen eltér attól, amivel majd Unamuno tájleíró esszéiben találkozunk. S említünk meg egy másik vonást, ami úgyszintén alapvetően másként artikulálódik majd Unamunónál; a romantikus tájbrázolásban az andalúz ember — legyen az akár falusi, akár városlakó — markáns ellenképe a varázslatos környezetnek. A leírások bővelkednek az andalúziai jellem defektusainak felsorolásában, mely szerint az naplopó, hazug, gyáva, kegyetlen stb. A környező táj itt korrekívuma az emberi romlottságnak, míg Unamunónál a viszony — etikai konnotációktól mentesen — alapvetően korrelatív.

A spanyol tájbrázolás következő nagy fejezete a krauszizmus befolyása alatt álló, nagyjelentőségű liberális intézmény, az *Institución Libre de Enseñanza* (1876-1939) működéséhez kapcsolódik, a múlt század utolsó harmadában. Az intézet egyik meghatározó egyénisége, Francisco Giner de los Ríos kezdettől fogva ropant jelentőséget tulajdonított a tájélmény kialakításának a diákokban. A gineri program az alábbi alapelvekre épül; a legfontosabb a nemzeti újjászületés, a *regeneración* biztosítása, s az intézet egész működése voltaképpen arra irányult, hogy minél jobban és hatéko-

nyabban terjessze a korszerű európai eszméket. A regenerációra irányuló program megvalósítása csak akkor lehet eredményes, ha eleve az ember átalakítására irányul; vagyis az újjászületési programot kezdettől fogva a legszorosabban áthatja a nevelés.⁸ A nevelés viszont csak akkor lehet sikeres, ha az az egész embert érinti, nemcsak annak intellektív vagy morális mivoltát célozza meg. Ebbe a keretbe ágyazódik aztán a tájélmény kialakítása. Az intézet tanulói rendszeresen túrákat tettek a Madrid környéki hegységekben, gyakran geológusokkal, botanikusokkal stb. együtt; az elérendő célt Giner egyik 1886-ban megjelent írásában „geológiai esztétikának”⁹ nevezi, ami szemléletesen mutatja törekvéseinek kettősségét. Bár nevelési programjára nagy hatást gyakorol a korabeli pozitívizmus — szinte a megismerés szentségéig menően, aminek minél hívebb teljesítése morális kötelesség is egyúttal¹⁰ —, a végső fogalmi keretet mégis a krauszizmus misztikus idealizmusa adja meg, melynek áhítatába végül is minden megismerés beletorkollik. A tájmegismerés gineri programja — a tájproblematika szempontjából — voltaképpen az utolsó lépcsőfokot jelenti a 98-as nemzedék színrelépése előtt.

Mint ismeretes, a századforduló és a 20. század első harmadának meghatározó jelentőségű spanyol mozgalma, a *98-as nemzedék* színre lépése azzal a súlyos katonai vereséggel függ össze, melyet az ország az 1898-as spanyol-amerikai háborúban szenvedett el. A vereség hatására minden korábbinál élesebben vetődött fel színre az a jelenség, melyet gyakran a „két Spanyolország” problematikájának szokás nevezni. Ez a dichotómia jelen esetben azt jelentette, hogy a publikus, könyvekbe, dokumentumokba foglalt és ekként ismert, ún. „hivatalos Spanyolország” mögött egy másik, ismeretlen Spanyolország van; ez utóbbi az igazi, a hiteles, melyhez képest amaz a maga egészében hiteltelen, álságos. E valódi, autentikus Spanyolország feltárása és megmutatása lesz a 98-as generáció (Pío Baroja, Azorín, Unamuno, Maeztu, Valle-Inclán, A. Machado) egyik legfőbb törekvése; e munka elvégzésére azért van szükség, mert a valódi nemzeti önismeret és identitástudat nélkül, vallják, képtelenség megvalósítani az újjászületés, az önmagára találás, a fejlett Európához való felzárkózás programját.

Spanyolország benső birtokba vétele sokféle szálon haladt. Vállalkozásuknak a beszélt spanyol nyelv mélyrétegeinek megismerése éppúgy része volt, mint a népelet megismerése vagy a spanyol

nagyság és nyomorúság holt tradícióvá kövült történetének újragondolása. Az újraértékelés szerves részét képezte a roppant módon megnövekedett érdeklődés a spanyol *táj* iránt. A 98-asok legtöbbje krónikus utazó volt; bejárták az ország szinte valamennyi zugát; többnyire messze elkerülték azokat a helyeket, melyeket már a századforduló idején célba vett a kialakulófélben levő kultúr-turizmus, s elsősorban a valóban ismeretlennek számító, istenhátamögötti vidékeket keresték fel. S már itt hangsúlyozni kell, hogy a nemzedék tagjainak megközelítésében a táj nem pusztán a fizikai-geográfiai környezetet jelenti; a benne élő emberek mindennapjait, világát éppúgy magában foglalja, mint a táj történeti dimenzióját, a jelenre ráboruló múlt — s egyáltalán az idő mint tájtényező — momentumát. S esszéikkel, verseikkel — melyekben a spanyol táj élményszerű feltérképezése megy végbe — nincsenek egyedül. Pontosan ugyanezen években — nagyjából a századforduló első évtizedében — veszi piktorikusan birtokba a spanyol tájat a korszak egyik legnagyobb festője, Ignacio Zuloaga,¹¹ s hasonló törekvések figyelhetők meg — a spanyol zenei táj feldolgozásával kapcsolatban is Isaac Albéniz (Iberia, Spanyol szvit) vagy Manuel de Falla (Éjszakák Spanyolország kertjeiben, Varázslatos szerelem, A háromszögletű kalap) műveiben.

A 98-as nemzedék tagjai nem egyformán viszonyulnak a tájhoz. Rosa Seeleman szerint¹² *Baroja* tájábrázolása inkább szenvtelen, s minden színgazdagsága ellenére olykor fotografisztikus, *Valle-Inclán* megközelítése sokkal líraibb, ami gyakran misztikus panteizmusba csap át, míg *Azoríné* meditatív és szubjektív, aki a tájproblémát a másik kettőnél sokkal jobban tudta a spanyol sorssal összekapcsolni. Mindegyikük megközelítésén túltesz azonban *Unamuno*, akinél a tájhoz való viszony egyértelműen filozófiai-metafizikai mondanivalót hordoz.

A legelső kérdés, amit a baszk gondolkodóval kapcsolatban tisztázni kell, abban áll, hogy rögzítsük tájfilozófiájának, tájleíró művészetének helyét az életművön belül. Ha végigtekintünk a mérvadó szakirodalmon, azt találjuk, hogy a tájproblematika munkásságának legmostohábban kezelt területei közé tartozik, nem képezi szerves részét az életmű egészének. Véleményünk szerint ennek épp a fordítottja igaz. Közismert dolog az, hogy az unamunoi filozófiára egy alapvetően *agónikus* létszerkezet jellemző, vagyis az, hogy az ember és világa olyan ellentétpárokból tevődik össze,

olyan antinómiákból áll, melyek végső soron közvetíthetetlenek. A létezés elveszíti minden harmóniáját és a harc, a végnélküli küzdelem kétségbeesett, diszharmonikus állapotában kristályosodik ki. Jellemző, ha két főművének utolsó sorára pillantunk: *A tragikus életérzés* az „Isten ne adjon neked békét, csak üdvösséget!” felkiáltással zárul¹³, a *Don Quijote és Sancho élete* pedig az Iliász egyik sorával: „És verekedtem, ahogy tőlem telt.”¹⁴ Vagyis mindkét esetben a békétlenség, a harc az utolsó üzenet, mellyel ellátja olvasóját. Ez a küzdelem visszhangzik tovább regényeiben, drámaiban és költeményeiben. Azt lehetne mondani, hogy ezek a szférák befelé mélyülő koncentrikus körökben viszik tovább a filozófiai mondanivalót, az egyes műfajok lehetőségeinek megfelelően tovább élezik azt. Az *Andanzas y visiones españolas* c. tájleíró esszékötethez írt előszóban — 1920 novemberében — megjegyzi, hogy regényeiben szándékosan mellőz minden tájleíró elemet, hogy azokat „a lehető legnagyobb *drámai* jelleggel” ruházza fel.¹⁵ Éppen ez az egész életművet átfogó szerkezeti megoldás értékeli fel a tájleíró esszéket; ezek reprezentálják a létezésnek azt a legszélső gyűrűjét, mely bizonyos értelemben lezárja az unamunoi mondanivalót.¹⁶

De hát mit is értünk tájon? Lehetetlen a kérdésre egyértelmű választ adni, mivel a táj másként artikulálódik a tudomány, a művészet és a filozófia univerzumában, s ha az egyik definíció ki is elégti mondjuk a tudományos követelményeket, ugyanez már távolról sem mondható el a másik két diszciplína esetében. Századunk spanyol szellemi életének egyik kiemelkedő alakja, Pedro Laín Entralgo egy olyan meghatározást használ, amely úgy tűnik, sokak véleményével egybecseng: „A földfelszín egy darabja akkor válik 'tájjá', midőn — sem nem elméleti, sem pedig hasznossági, hanem a szó legtágabb értelmében vett esztétikai alapon — az számol be arról, aki a tájat a maga személyes érintettsége alapján szemléli.”¹⁷ A definícióban helyes az a részmegállapítás, ami a szemlélődő alany és a tárgy viszonyára utal, viszont kimarad belőle egy lényeges elem; az nevezetesen, hogy a táj nem egyenlő azzal, ami ilyen vagy olyan módon a *szemünk elé tárul*, amit tehát egyszerűen *nézzünk*. Márpedig nemcsak a kultúrtájnak, hanem már a fizikai földrajz értelmében vett tájnak is van egy látható, ill. egy láthatatlan, *látens* oldala, ami persze nem kevésbé reális, mint a látható. S itt nem pusztán arról van szó, hogy a látott valóság egyik oldala — vegyük példának mondjuk egy erdő fáit — mindig is látens marad egy

adott látószögből számunkra — elemi példánál maradva: soha emberfia nem látott még narancsot, hanem annak mindig csak a feléje eső oldalát, ám ettől még tökéletesen igaz a kijelentés, hogy „látom a narancsot” —, hanem arról is, hogy egy adott táj a maga közvetlen mivoltában is mindig az idő függvénye, a fizikai idő éppúgy, mint a történeti idő. A tájba tehát belelátjuk az időt is, még ha az nincs is közvetlenül „a szemünk előtt”. Unamuno tájfilozófiájának egyik legmaradandóbb vonása épp az, hogy számára *a táj* — minden szemléleti telítettsége ellenére is — *eredendően idő*; vagyis a tájba belelátja az időt, mégpedig nem a fizikai, hanem inkább a történeti, de legfőképpen az *egzisztenciális* időt.

Az, hogy a táj eredendően az idő, az egzisztenciális idő függvényében értelmezhető, arra az általánosabb momentumra utal, hogy — minden látványszerűsége ellenére — a táj végső gyökere eredendően a szubjektumban keresendő, benne rejlik bármely táj megnyithatóságának kulcsa. Unamuno gyakran idézi azt a mondatot, mely szerint a táj: tudatállapot.¹⁸ Más kontextusban ugyanezt a megközelítést, a szubjektumban gyökerező világfeltárás gondolatát találjuk — igaz, korlátozott értelemben — Hegel történetfilozófiájában, aki az alábbiakat írja: „Aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz; a kettő kölcsönösen meghatározza egymást.”¹⁹ Ezt az észmetafizikai indítatású kijelentést abban az értelemben tehetjük operacionálisan termékennyé, hogy kimondjuk: ki milyen szemmel tekint a világra, akként tekint rá vissza a világ. Ha ezt a megközelítést tesszük a tájlelemzés kiindulópontjává, akkor újfent arra a következtetésre juthatunk, hogy nincs „an sich” táj, hogy az a „látványosság”, mely elé mint „táj” elé a prospektusok és az idegenvezetők tuszkolják a szépre és szokatlanra szomjas turistát, legfeljebb csak „kvázi-táj”, szekundér vagy másodlagos értelemben az. *A Niagara-vízesés mint „táj” — objektíve nem létezik*; ami a szájírti turista szeme elé tárul, s amit vadul videóz, az merő fizikai spectaculum, pusztán *lehetőség* a tájjá váláshoz, s csak azon kevesek számára válhat valóban tájjá, kikben megvan az a benső felkészültség, nyitottság, hogy azt valóban akként szemléljék. A beállítódás milyenségének objektív kritériuma nincs, legfeljebb csak szubjektív: az *őszinteség*. Spanyol vonatkozásban mindenesetre talán Unamuno tesz legtöbbet azért, hogy az őt övező természeti és kultúrkörnyezet egzisztenciális értelemben tájjá váljék.

Az unamunoi tájmegközelítésnek egy további — definíciószerű — eleme szintén ugyanebbe az irányba mutat: egyik esszéjét, melyet a Szent Terézt megidéző ávilai tájnak szentelt, az alábbi mondattal zárja: „a táj: metafora.”²⁰ Az, hogy metaforikusságon mit ért, néhány mondattal korábban ő maga az alábbi módon magyarázza meg: „A látható univerzum a láthatatlan univerzum, a lélek metaforája, bár számunkra fordítva tűnik.”²¹ Vagyis nem az az eredendő viszony, hogy a fizikai környezet egy „objektív” meglevő darabja hat a szubjektumra, nem leképezésről van szó, hanem éppenséggel arról, hogy a külső természeti világ a szubjektív emberi mivolt egy sajátos diszpozíciója révén válik tájjá. Hermeneutikai szempontból ez azt jelenti, hogy a táj — *interpretatívum*, értelmező kiegészítésre szorul, mégpedig egzisztenciális vonatkozásban. A táj „értelme”, üzenete annak mozgásba hozásán, időiesítésén, egzisztencializálásán keresztül tárul fel.

Unamuno tájbárázolója többrétegű, mélységében tagolt, gazdagon árnyalt képződmény, melynek teljeskörű, elemző bemutatása messze meghaladná e tanulmány kereteit. Egyik alapvonása az organikusság, az a mód, ahogy az abiotikus, biotikus és antropikus szintek harmonikus egységbe fonódnak, folytonos szövetet képeznek. Unamuno tájfilozófiájának egyik lehetséges elemzési módja az, hogy megpróbáljuk ezt az összetett képződményt rétegekre bontani — már amennyire ez a művi elválasztás egyáltalán lehetséges. A legelső szintet a tájélmény *természeti* alapzata jelenthetné; egyebek között idetartozik az unamunoi természetszimbolika, vagyis az, hogy a természet egyes jelenségei milyen jelentésállománnyal épülnek be a tájélmény organikus teljességébe. Egy következő szintet képez a táj mint a *nemzeti identitás* hordozója annak szociális vonatkozásaival együtt. Ehhez a területhez tartozna pl. annak megvizsgálása, hogy az ibériai táj mely *régiói* válnak eminens módon Unamuno tájfilozófiájának megjelenítőivé, ill. mely régiók hiányoznak abból, s miért; vagy annak taglalása, hogy milyen formában jelenik meg a *város* a tájélményben, hogyan tűnik fel a lakosság, a táj *lakossága* — *paisanaje* — a leírás horizontján. Végül egy harmadik réteget képez a táj *egzisztenciális* szempontból; ide mindenekelőtt az tartozik, hogy mennyiben válik a táj egy *univerzális létmisztika* fontos komponensévé.

E három szintből most elsősorban a legutolsóra koncentrálunk, de csak a témakör természetéhez tartozó kereteken belül, mivel vegytiszta elkülönítésről nem beszélhetünk.

A korábbiakban már utaltunk arra az eredendően agónikus létszerkezetre, ami a maga teljes mélységében áthatja Unamuno bölcséleti és irodalmi munkásságát. Az unamunoi hús-vér ember, a konkrét egyén világát egy vigasztalhatatlan antitetika hasítja darabokra, s az ellentétek bármiféle közelítésére, kibékítésére — ne adj Isten, szintézisbe hozására — semmi remény. Ezt az alapvető ontológiai diszharmóniát nevezi olykor „tragikus életérzésnek”; ez adja leghíresebb művének címét is: „Mert más dolog élni, és más dolog megismerni, és, amint meglátjuk, talán van köztük egy olyan ellentét, amelyet úgy fogalmazhatunk meg, hogy minden, ami életszerű, az észellenes — nem csupán ésszerűtlen —, és minden ésszerű életellenes. És ez a tragikus életérzés alapja.”²² Ezt az ellentétet — ami teljes joggal lehet a „minden, ami valóságos, ésszerű, minden, ami ésszerű, valóságos” hegeli szállóige korrektívuma — abban a teljes egészében felfoghatatlan dichotómiában tehetjük még sarkítottabbá, hogy egyrésztől *tudjuk*, hogy életünk véges, s hogy egzisztenciálisan a pusztulás, a *halál*, a *megsemmisülés* vár ránk — a megismerés roppant kolosszusa ezt az evidenciát mindennél nyomatókosabb kényszerítő erővel állítja eléink —, másrészről viszont az *élet* legmélyén ott honol a fennmaradni akarás, a *halhatatlanság* kitéphetetlen ösztöne, vágya, ami — mint eredendő emotív tiltakozás — szembeszáll azzal, hogy egyszerű főhajtással kapituláljunk a megismerés diktátumának *brutum factum*a előtt. Unamuno hangsúlyozza, hogy a megismerés-probléma mögött is végső fokon ez, vagyis a személyes halhatatlanság éhezése húzódik meg,²³ hisz feltehető: az ember rögvést felhagyna a megismeréssel, ha valamilyen felsőbb instancia végtelen, örök élettel ajándékozná meg; ebben az esetben ugyanis nemcsak teoretikus, de praktikus szempontból is egyszerűen *értelmetlenség* lenne megismerni akarni.

A tragikus életérzés ezen alapellentéte szüli azt a kettős mozgást, ami a „mi miatt?” irányába éppúgy kiterjeszti a megismerés, a kutató vizsgálódás dimenzióját, mint a „mi végett?” felé. Ám ez a kettősség mélyen asszimmetrikus, hiszen „csupán a ‘mi végett’ vonatkozásában érdekel minket a ‘mi miatt’; csak azért akarjuk tudni, hogy honnan jövünk, hogy alaposabban megvizsgálhassuk, hogy hová megyünk.”²⁴ Mindenesetre a két irányba mutató „miérték”

folytán egy eredendő *teleológiai struktúra* borul az emberi létezés fölé, a gondolkodás céltételező mozgását azonban a háttérből — legvégső fokon — a fennmaradás illetve a pusztulás tétje, „életbe vágó” problémája irányítja. Ezt a céltételező, teleológiai mozgást viszont azért irányítja a háttérből ez az „élet-halál”-probléma, mert az ember mint létező heterogén a világhoz mint immanens totalitáshoz képest, azért kezd, azért kezdhet bármit is a világgal, mert tőle különbözőnek tudja magát: „A világ a tudat számára van. Vagyis, jobban mondva, ez a számára, ez a célfogalom — vagy nem is fogalom, inkább célérzés —, ez a teleologikus érzés csak ott terem, ahol tudat van. Tudat és célszerűség lényegében ugyanaz.”²⁵

Mármost a tájproblematika, *a tájfilozófia* roppant jelentőségét Unamuno életművében az adja, hogy *felfüggeszti e dichotóm — és dichotómiájánál fogva teleologikus — struktúrát*. A spanyol, az ibériai tájra rányíló filozófus megnyitja az utat az *ateleológia*, a *meditatív kontempláció* előtt. Analóg példával élve azt mondhatjuk, hogy a táj azt az axiomatikus áttörési pontot jelenti Unamuno filozófiájában, ahol — a heideggeri fundamentálonológia egzisztenciáléival élve — nemcsak a kézhezálló létezés módja adja át helyét a kéznéllevőségnek, hanem egyúttal azt is, ahol megtörténik az átmenet az ontikus szintről az ontológiaiba, vagy még általánosabban: *a létezők egyetemességének perspektíváját felváltja a lét-homogenitás horizontja*. Ennek nyomon követése lenne a következő feladat.

Az idevezető első lépést *belső és külső közvetlen megfeleltetése* jelenti. Ezen nem egy pusztán külsődleges paralelizmust kell érteni, hanem inkább a látványszerűen élénk táruló tájra való *ráhangolódást*, mikor a szemlélődő eljut ahhoz a felismeréshez, hogy a külső látvány voltaképpen leképeződése a lélek valamely benső állapotának. Persze az előbbire is akad példa Unamunonál, különösen fiatalkori tájbrázolásában, amikor nagy hatást gyakorolt rá Hyppolite Taine földrajzi determinizmusa.²⁶ Így pl. egyik 1889-ben megjelent írásában az alábbi, ma már banálisnak tűnő megjegyzést teszi: „Cervantes Don Quijotéra emlékeztet, Don Quijote pedig a perzselő, kietlen és tágas kasztíliai mezőkre, melyek éppoly perzselőek, kietlenek és tágasak, mint amilyen a quijotei szellem.”²⁷ Ezt a taine-ista álláspontot haladja meg később, midőn egyik fiktív levelében imperatívusként állítja levelezőtársa elé a tájra való ráhangolódás benső szükségességét: „Ne váljon önteltté attól, uram,

hogy a világ legmagasabb hegyének lábánál, vagy leghatalmasabb folyamának partján él, mert ha nem hordoz gondolathegyeket a fejében s érzelemfolyamokat a szívében, nem sok hasznát veszi azoknak, már ha egyáltalán hasznára válnak.”²⁸

A belső és a külső megfeleltetése voltaképpen előkészíti az utat annak létrejöttéhez, amit *egységélménynek* nevezhetünk. Unamuno különleges fontosságot tulajdonít az egység mint egyfajta *ontológiai diszpozíció* megteremtésének; a bírálattal, mellyel a megelőző nemzedék — így a nagy regényíró, José María de Pereda — tájleíró művészetét jellemzi, azt a tájmegközelítésben világosan megmutató elmozdulást érzékelteti, amely már az új, 98-as nemzedék sajátja: „Azon a véleményen vagyok, hogy Pereda, a mi hegyvidéki regényírónk, aki oly ügyes és ihletett a sík vidékek leírásában, alig-alig érezte át azokat. Ő maga vallotta be nekem, hogy mily kevésbé tetszik neki a mező. Ezt már korábban megsejtettem, midőn láttam, hogy érzése mily kevésbé panteisztikus, s hogy mekkora nehézséggel változtatta át tudatállapotait tájakká és a tájakat tudatállapotokká. Nem fogadta be a mezőt; megmaradt azzal szemben, attól elkülönülve; éles szemmel, a ragadozó szemével nézte azt; nagyon jól látta a síkságot, tökéletes realizmussal, ám anélkül, hogy egybeolvadt volna azzal.”²⁹

De hát miért kárhozzátja Unamuno olyannyira ezt a szembenállást, elkülönülést? Minden bizonnyal azért, mert ebben az esetben — a tájhoz való viszony tekintetében — továbbra is megmarad a világ szubjektumra, ill. objektumra bontottsága, az az alapviszony, melyet filozófiai szempontból Descartes emelt a modernitás alapelvevé, s amely a tudományos beállítódás paradigmájává emelkedett. Ez az alapviszony vetült ki aztán egyebek között a természeti tájra is, mely a tájat egyre inkább a lehetséges kizsákmányolás, a préda tárgyának tekintette. Ugyanez a beállítódás dominál korunk roppant módon elhatalmasodott tömegturizmusában is, mely bármennyire igyekszik is „megóvni” a turisztikai szempontból „értékesé” minősített tájat, mégis azzal, hogy azt az idegenforgalmi haszonszerzés eszközévé teszi, voltaképpen kézhezálló apparátussá változtatja. Ily módon következik be a táj degradálása, melyet épp a gyakran mesteri konzerválással a *vizuális kizsákmányolás* pusztá objektumává züllesztnek. A tájra kivetülő szubjektum-objektum megosztottság folytán továbbra is meghatározó marad az a világra rávetülő feszes teleológiai háló, melynek foglyaként az ember a vi-

lágot továbbra is a puszta célszerűség, illetve az eszköz-cél reláció puszta függvényében szemléli. Ennek folytán a tájhoz továbbra is ontikusan viszonyulunk, puszta létezőnek tekintjük. A tájhoz való ontológiai viszony kialakításának nélkülözhetetlen előfeltétele az ontikus szintet áttörő egységélmény.

Az egység egzisztenciális kíváncsága számos ponton felbukkan, ám mind ugyanabba az irányba mutat. Olykor olyan profán jelenségekhez kapcsolódik, mint amilyen a *lélegzés*. A lélegzés többnyire atematikus, tudomást sem véve róla gyakoroljuk, s nem figyelünk fel arra, hogy sokkal több, mint egyszerű biológiai folyamat; a hús-vér egyén és a világ közötti bensőséges kapcsolat egyik legalapvetőbb, metafizikai szimptomája. Manifesztté akkor válik, amikor valamilyen rendkívüli formát ölt; ide nemcsak a kipufogógázok belélegzése tartozik — bár többségünknek nap mint nap inkább ebben van része —, hanem mondjuk a *hegymászás* közbeni lélegzés. Miközben érezzük, hogy miként tágul ki és feszül meg a tüdő, miként izzadjuk ki magunkból a dolgozószoba testnedveit, „olybá tűnik, hogy a be- és kilélegzéssel az ember egybeolvad környezetével, és a szabad természet gyermekének érzi magát.”³⁰

Megkülönböztetett figyelemben részesíti a *naplementét*, mint mindennapi csodát, az egységélmény egyik legmegragadóbb előidézőjét. 1909-ben látogatást tett a Kanári-szigeteken; az egység megtapasztalását az alábbi módon örökíti meg: „Ott, Terorban, hat-száz méterrel a tengerszint felett megváltozik a látvány. Osorio buja lombosított gesztenyése baszk szülőföldem egynémely zugára emlékeztetett. S ott, abban az osorioi gesztenyésben alkonyattájt sokáig hevertem, s néztem, miként simulnak bele a dombok a közelgő éjszaka nyugalmaiba. Ez olyasvalami, ami mindig új, mindig egyre visszavisz bennünket az élet forrásához, valami, ami lágyan arra hívogat, hogy olvadjunk össze az anyafölddel.”³¹ A beálló alkony más alkalmakkor az élet alkonyával asszociálódik. Az alkony mint napszak szimbolikájában a tevékenység felfüggesztését, a számvetést, egyáltalán, az emberi létezésre boruló teleológiai ist-ráng meglazítását, esetleg időleges levetését jelenti; az élet alkonyával párhuzamba állítva még inkább a különbözőség-tudat, a szubjektum-objektum hasadás elhalványulására utal: „Midőn belépsz életed alkonyába, mindinkább érezni fogod a mindenséggel való egybetartozásod közösségét; lassanként elveszíted azt a kiemelkedést, mellyel fiatalságod kegyelme ruház fel téged, azt a kiemelke-

dést, melyet sajátodénak vélsz, holott az inkább köszönhető a reá vetülő árnyéknak, mint az azt megvilágító fénynek; ám ekkor, az ég lágy, tiszta, szórt ragyogásában, mely valamennyiünket egyformán ölel körbe, jobban egynek fogod érezni magad velük, s egyúttal azt is érezni fogod, hogy saját színed, nem egyéb, mint pusztá árnyalata a harmonikus együttesnek. Saját fény!... A szentjánosbogár hiúsága, ami éjszakánként ott fénylik valahol a bokrok között; a szegény szentjánosbogaré, ami — életével együtt — saját fényét is a napnak köszönheti!”³² Még koncentráltabb formában fejezi ki az alkony az egységélményt, mikor ez a napszak magába sűríti a kiterjedt időt: „Minden eggyé vált bennem, a múlt szomorúsága és a jövő reménye éppúgy, ahogy a meghaló nap fénye és a születő éjszaka árnyéka is egy és ugyanazzá vált bennem az alkony bizonytalan, violaszínű szöttezésben.”³³

Ezek a megidéző erejű költői képek végeredményben mind ugyanazt kívánják nyomatékosítani: a teleológia felfüggesztését, a szubjektum-objektum hasadás felmondását: „Végül az eszmék elhallgatnak és elcsendesednek, a gondok eltűnnek, mivel megszűnik a test kapcsolata a földdel; az előbbi súlya elillan, a szemlélő elfeledkezik magáról és kilép önmagából, beleveszik és belefeledkezik a látványba; az a bensőséges közösség, amely a külvilág és a lélek legmélyének — most kélő — rejtett világa között áll fenn, mindkettő egybeolvadásához vezet, a roppant panoráma és mi egy és ugyanazok vagyunk, s az ünnepélyes csendben, részegítő illatban, a szórt és gazdag fényben — melyben már minden vágy kihunyt —, a világlélek csendes énekét dalolva élvezzük az eleven és igazi békét, egy olyan békét, mely mintegy a halál élete.”³⁴

Nézzük meg a következőkben azt, hogy melyek ennek az egységélményben *elnyert* tájnak az attribútumai! Olyan vonások tartoznak ide, mint a csend, a béke, a nyugalom. Ezek közül most csak a csenddel foglalkozunk röviden.

A *csend*, a fenséges csend percipiálása korunkban egyszerűen lehetetlen. Pedig a csendet olyan instanciának szokás tekinteni, melyhez az embernek úgymond „joga van”; ám még ez a jogilag biztosított csend is degradált és hiteltelen derivátumként tengődik a világban, mivel létét nem az autentikus csendből nyeri, hanem attól, hogy képes olykor megtapadni a létezők zajának pórusaiban. Ez a csend nem igazi csend, nem fenomenális küldötte a létfenomenológiai csendnek, hanem csupán *pillanatnyi zajszünet*,

a zajok közé ékelt betét. Mint ilyet próbálják jogilag „körülírva” biztosítani — „csendrendelet” —, s ennek megszegőit megbüntetni — „csendháborítás”.

Az a csend, melyet a tájban Unamuno keres, nem negatív csend, a zaj hiánya, hanem az őseredeti, osztatlan, mélységes csend. Ez a csend nem tartalmatlan, üres, süket csend, ami a belső üresség külső megfelelője, hanem sűrű, tömör, szinte kézzelfogható, ami az egyént önmaga igazi valójának eléréséhez segíti. „La Lagunában — írja a Kanári-szigeteken tett látogatása alkalmából — olyan csend és magány övezi, ami szinte lelke legmélyéig hatolt.”³⁵ Az igazi csend tagolatlan teljesség, a zaj, a láрма viszont tagolt, hiszen mindig *valaminek* a zajáról van szó, a zajnak mindig van *forrása*, az igazi, mély csend ellenben híján van ennek. A zaj mindig létezőkhöz kötött történés, melynek időbeni lefutása van; a csend ellenben *időlen*, olyan éteri közeg, mely az örökkévalóság — az *emberi* örökkévalóság — megidézésére képes. Nem véletlenül hozza ezzel kapcsolatba Unamuno: „Így éreztem, ekként éreztem a Peña de Francia csúcsán, a csend birodalmában; éreztem a változatlanságot a változások közepette, az örökkévalóságot az idő alatt; megérintettem az élet tengerének fenekét.”³⁶

Az igazi, hiteles csend további jegye, hogy megtisztító, *katartikus* hatást gyakorol az emberre. A Gredos-hegységben tett útja kapcsán — melynek során két éjszakát töltött kétezeröttszáz méter magasságban — ekképpen rokonítja a csendet a katartikus élménnyel: „A test megtisztul és új erőre kap ama magasságok metsző levegőjében, s nő a vörös vértetek száma, ahogy egy orvosprofesszor mondotta nekünk; ám a lélek úgyszintén megtisztul és új erőre kap a csúcsokat övező csendben. Micsoda csendes fohászkodás volt ott, a csúcson, az Almanzor lábánál, miközben a sziklás amfiteátrum dantei látványa töltötte be látóterünket!”³⁷ A csend persze nem feltétlenül kapcsolódik a csúcsokhoz; vannak alkalmak, mikor az önálló, saját gondolkodás megizmosodásához, kibontakozásához segít hozzá: „Az idegen gondolattal való ütközés során — mely gondolatot amaz áldott csendnek köszönhetően vagyok képes meghallani, ami a magányos munka köbóráiban övez — szárba szökken saját gondolkodásom, igenlődik és fejlődik.”³⁸

Gyakorta előforduló szimbólumtörténeti momentum a csendnek a *halállal* való társítása; ez a rokonítás már a köznyelv „halálos csend” kitételében is megfigyelhető. Unamuno esetében a csend

többször kizárja a mortalitást, sokkal inkább a teljesség élményszerű elérésének képezi előfeltételét; a Duero zúgása kapcsán pedig egyenesen eleven csendről beszél: „Igen, lehet eleven csendről beszélni, ami ott uralkodik; azért eleven, mert a Duero örök moraján nyugszik, s ez annak révén, hogy folytonos létezés, végül is kitörlődik annak tudatából, aki azt felfogja.”³⁹

A csend legfőbb tájfilozófiai értéke minden bizonnyal abban rejlik Unamuno számára, hogy ez a fenséges jelenség alapvetően *ateleologikus*, vagy legalábbis közömbös a célorientált, praktikus emberi viselkedést illetően. Zaj, láрма akkor keletkezik, ha ténykedünk, a csend viszont akkor áll be — legalábbis az elemi feltételek szintjén —, ha felhagyunk a tevés-vevéssel, ha felfüggesztjük a világhoz való aktív viszonyunkat. Az igazi csendet nem lehet pozitíve csinálni, ahogy például zajt csaphatunk; a csend beáll, ha kiküszöböljük mindazokat a körülményeket, melyek a csend megtöréséhez vezettek. A hangnak, zajnak továbbá iránya van, irányítható, mindig létezőhöz — vagy azok együtteséhez — kötött, mindig valahonnan jön, az igazi csendnek viszont nincsenek helyhez kötött topológiai paraméterei, létfeltétele az, hogy minden oldalról körülöleljen bennünket. A nem akusztikai, hanem metafizikai értelemben vett csend az autentikus tájélmény nélkülözhetetlen eleme, ez képezi azt az ágyazatot, melyben bekövetkezik az egyén és a táj interpenetrációja.

Az az egység, melynek megteremtése az egész tájproblematika egyik központi kérdése, a *vízióban* realizálódik. Itt is egy összetett jelenséggel van dolgunk; a vízió szóban egyszerre foglaltatik benne a *látvány* és a *látomás*, ami eleve arra utal, hogy ebben az esetben egyáltalán nem valamiféle pusztá receptivitásról, passzív befogadásról, leképeződésről van szó, hanem ennek megteremtése a szubjektum részéről is aktív hozzájárulást, odaadást tételez fel. Vagy pontosabban fogalmazva: ahhoz, hogy engedjük, hogy a látvány eltöltsön, áthasson bennünket, már eleve magas fokú aktivitás szükséges.

Ha azt akarjuk, hogy magunk előtt lássuk a látvány mint olyan unamunoi jelenségét, talán abból indulhatunk ki, hogy a látvány először is kivon bennünket a *banalitások* uralma alól. „Az ostobaságok olvasásától fáradt szemem újfent a San Pedro, a San Vicente templom és az ávilai székesegyház nyugodt vonalain pihentetem meg.”⁴⁰ A látvány — az igazi látvány — ezek szerint magas rendű

érték, egy más létrendbe emel bennünket, valami olyan közvetlenséggel ajándékoz meg, amire az emberre kényszerített, mindennapi, rutinszerű tudományoskodás egyáltalán nem képes.

Az autentikus látvány megteremtésében a legnagyobb óvatossággal kell eljárni. Ilyen építő momentum Unamunonál, hogy lehetőség szerint tartózkodik az *első*, friss benyomások lehengető erejétől. (Az időközben hatalmasra épült turista-ipar a látványt egyebek között azáltal degradálja, hogy a rafinált *halás vadász*at eszközzé teszi. A látványból pszeudo-látvány, pusztá *látványosság* lesz, ami alkalmas ugyan arra, hogy a gyanútlan turista elhiggye: kapott is valamit a pénzéért, ám semmi köze sincs amaz egzisztenciális egységélményhez, melynek megteremtésén Unamuno fáradozik. Itt jegyezzük meg, hogy minden bizonnyal ez az oka annak, hogy — Spanyolország vonatkozásában — tájleírásai során messze elkerüli az idegenforgalomnak már a század elején legerősebben kitett, nagy andalúziai városokat: Granadát, Seville, Córdobát. *Unamuno Spanyolországa — a tájélmény vonatkozásában — valahol Toledo mélységében véget ér*, ez természetesen összefügg azzal a mítosszal, melyet — mint már utaltunk rá — Andalúziáról a romantika alakított ki még a múlt század elején.)

De térjünk vissza a látvány problémaköréhez. Unamuno szerint, az előbbiek értelmében, „egyetlen helyet sem látunk igazán, amikor azt először látjuk. A látvány csak akkor mélyül el bennünk, amikor az saját emlékével társul.”⁴¹ Vagyis szükség van a közvetlen, nyers látvány tompítására, finomítására. Ennek egyik eszköze az *irodalom* beépítése a tájélménybe. „Szükségem volt arra, hogy az irodalom révén szűrjem meg a friss látvány emlékét.”⁴² Unamuno tájleíró művészetének alapsajátosságai közé tartozik, hogy mielőtt — sőt mialatt — felkeres egy régiót (Galícia, Cantábria, Portugália, Katalónia, Baleári-szigetek), hosszasan tanulmányozza az irodalmát, mégpedig természetesen azon a nyelven vagy dialektusban. Az olvasmányélmények hatása mélyen belejátszik a táj egzisztenciális tudomásul vételébe, mint ahogy megfordítva: a táj, a mély táj mindörökké zárva marad az előtt, aki üres fejjel, üres lélekkel mered rá. Kijelenthetjük, hogy egy adott táj látványa — még ha az földrajzi szempontból ugyanaz marad is — az egyén élete során állandóan változik, attól függően, hogy mikor milyen lelki diszpozícióval tekint arra.

Egy másik eszköz ugyanennek elérésére, ha a táj látványába megpróbáljuk beleszőni az ott élők látását is, megpróbálunk a helyiek szemével is nézni. „Egy város, kisváros vagy falu — csakúgy, mint egy tartomány vagy ország — esetében sokkal fontosabb az, hogy behatoljunk abba az eszmébe, melyet annak lakói — főleg az odavalósiak — alakítottak ki, mint az, hogy a bennünk kialakult saját, közvetlen látványhoz ragaszkodjunk. ... Ily módon még a tájat sem sikerül látni — mégkevésbé megálmódni.”⁴³ A táj mint tudatállapot ezek szerint nem egyedi, hanem *interszónális* tudatállapot. S ennek eléréséhez ismét sok mindenre, egyebek között nyelvismeretre van szükség, ám erre ismét csak nem azért, hogy a helyi hamburgeresnél anyanyelven tudjunk Big Mac-et kérni; a tájélményt átszővi a nyelvélmény. Mindebből látható, hogy egy autentikusnak nevezhető tájélmény elérése roppant nehéz feladat.

A látvány természetesen nem azonos az érzékeléssel, vagy a tapasztalattal; bizonyos értelemben végállapot, melynek elérésére az elmélyült tájszemléletben törekszünk, ugyanakkor kiindulópont is, melynek anyagából a szellem építkezik: „Az a helyzet, hogy legjobb és legsajátabb eszméink — szellemünk veleje — az előttünk elterülő világ látványából mint tápláló gyümölcsből erednek, jöhetnek később, a logika nedveivel eszményi esszenciává alakítjuk azokat, s ebből nyerjük azokat a tápsókat, melyek fenntartanak bennünket. ... S szellemünk immáron átalakított eszméi, hússá, vérré, sőt csonttá tett fajtái valóságos szőlőindákként kapaszkodnak szülőanyjukba, a látványba.”⁴⁴ Meglehet, a látvánnyal is hasonló a helyzet, mint a heideggeri létmegértéssel; a táj látványa mint atematikus közvetlenség eleve előttünk áll, s ezt tesszük — az elemző értelmezés lépcsőfokain keresztül — egy új, magas szintű, kontemplatív élménnyé. Ekként válhat a látvány egyik fontos attribútumává az *egyszerűség*: „Van valami fenséges e látvány végső egyszerűségében — írja Espinhóban, egy aprócska nyugat-portugáliai településen, az atlanti partvidéket szemlélve — annak számára, aki a tájra olyan szemmel tekint, mely végigsiklott ennek az ‘európai kertnek’ tragikus-tengeri történelmén.”⁴⁵ Ez az egyszerűség, melyről Unamuno beszél, nem a tagolt tudomásul vett megelőző differenciálatlan benyomás, hanem inkább egy, a táj egészét szintetikusán egybefogó egyszerűség, mely már az időbeniséget is magában foglalja (utóbbi szerepére még kitérünk).

A látványhoz kapcsolódó további lényeges momentum az, hogy benne mint vízióban megszűnik a szubjektum-objektum ketősség; a látványban a szemlélő mintegy részévé válik annak, amit szemlél, nem különbözteti meg magát tőle, egybeforr vele. Az egység elérésének kulcsa elsősorban nem az objektumban rejlik — nem az objektum önmagában vett kvalitásai azok, melyek ezt az állapotot előidézik —, hanem sokkal inkább a szubjektumban, abban a lelki diszpozícióban, mely a tájjal mint látvánnyal kapcsolatban egyféle egzisztenciális ráhangolódást tesz lehetővé: „A látvány intenzitása és tisztasága —írja egy naplemente élményével összefüggésben— teljes egészében áthatott, átítatott bennünket, lelkünket merő kontemplációvá szűkítette, oly érzületté, mely semmiféle módon nem kötődött az eszméhez.”⁴⁶ Ezzel ismét egy olyan momentumra bukkantunk, mely a tájat mint az egységet adó látvány forrását értékessé teszi Unamuno számára.

Végezetül, a látvánnyal kapcsolatban, térjünk vissza röviden az időproblematikához. Az imént már szó esett arról, hogy lehet a tájra oly szemmel is tekinteni, amely mondhatni végigsiklik Portugália tragikus tengeri történelmén. Ez a megértő pillantás a látványba mintegy belelátja a múltat, s ezzel nemcsak dinamizálja annak plaszticitását, hanem egyúttal el is mélyíti azt. Az idő belelátása a látványba megszabadít bennünket a felszínesség uralma alól — mely megragad a puszta látványosság szintjén —, s a tájat a maga mélységében tárja elénk. Ám mindez csak az egyik oldala a látvány és az idő kapcsolatának. Ha egyrészt lehetséges belelátni az időt a látványba, másrészt — legalábbis Unamuno alapján — az is kijelenthető, hogy a látvány mint olyan, túl van az időn, egy másik dimenziót tár fel. „Tegnap történt, egy pillanattal ezelőtt; vagyis több mint huszonöt esztendővel ezelőtt — egy emberélet harmada, ha jól számoljuk —, mikor először pillantottalak meg, Monterrey-torony, s te távolabb, sokkal távolabb viszel, mint ez a huszonöt esztendő, odáig, amikor még meg sem születtem, de már téged szemléltelek — ugyan hol? —, s innen magaddal viszel huszonöt esztendővel későbbre, sőt még sokkal későbbre, egészen odáig, amikorra már meghaltam, rég meghaltam, de tovább szemléllek s a lelkek tengerének mélyén továbbra is ott hever, ott nyugszik ez a rólad nyert látvány, mely ezeken a reggeleken — fagyos napsugarak szórt fényében — vésődik a lelkembe. Az álom megmarad. Ez az egyetlen, ami megmarad: a látvány megmarad.”⁴⁷

Miről is van itt szó? Talán a következőkről: én, mint gondolkodó szubsztancia meghalok, a torony, mint kiterjedt szubsztancia szintén elpusztul, de az, hogy én ezt a tornyot láttam, soha nem pusztul el, hanem fennmarad. S hogy miért? Azért, mert nem dolog, nem szubsztancia, hanem történés; azért, mert *megesett*. A látvány, egy táj látványa nem attól örökkévaló, hogy túl van az időn — a régi sempiternitas értelmében —, hanem épp attól, hogy benne, annak legmélyén honol. S az az örökkévalóság, amiről itt szó van, nem a személytelen, üres, hanem a nagyon is személyhez kötött, *személyes örökkévalóság*, az *én* örökkévalóságom. A táj mint látvány ilyen értelemben a legégetőbb unamunói kérdésre adhat választ.

A fenti problémasorhoz kapcsolható az a további kérdés is, hogy Unamunónál milyen viszony áll fenn *táj és történelem* között. Jelen megközelítésben még utaló pillantást sem vethetünk a filozófus történelem-felfogásának egészére; most a táj a szubsztantív tényező, ennek látószögéből kell röviden taglalni a történelem jelentését.

A tájleíró esszék alapján egyértelműen kitűnik, hogy a táj meszesemenően hozzásegíti a szemlélőt az autentikus, a hiteles történelemhez. Unamuno, mint tudjuk, erős fenntartásokkal viseltetett a szokványos értelemben felfogott történelemmel szemben. Ezzel természetesen nincs egyedül. Hayden White tanulmányaiból tudjuk, hogy a századforduló és a századelő egész sereg írója, költője tekintette másodrendűnek a történelmet s a történelmi tudatot.⁴⁸ Nincs ez másként Unamunonál sem. A szokványos történelem azonosul nála a vulgáris történelemmel, mindazzal, ami eseményként, adatként kerül az évkönyvekbe, s ekként a későbbi történelmi feldolgozások nyersanyagává válik. Ennek a vulgáris történelemnek egyik fontos szegmense nemzeti vonatkozásban az, ami a történelmet az ún. dicső nemzeti múlttal azonosítja s azt a hatalmon levők egyik öngazolási reflexévé teszi. Ezzel a kisajátító értelemben vett vulgáris történelemmel áll szemben a hiteles történelemmel azonosított ún. *belső történelem* (intrahistoria). A belső történelem pontosan nehezen körülírható jelenség; negatív ide tartozik mindaz, amiről nem tudósítanak nap mint nap az újságok, ami nincs könyvekbe, okmányokba, dokumentumokba mentve, ami a zajos történelmi világ néma talapzatát alkotja. A belső történelem az az *alapszöveg*, amitől elüt mindaz, amit tényeknek, eseményeknek fogunk fel.

Talán helyesebb, ha ezt nem valamilyen effektív valósággal — mondjuk a mindennapok történelmével — azonosítjuk lételméletileg, hanem inkább olyan horizontnak tekintjük, ami a mindenkori történeti tapasztalat és tudat, vagyis a mindenkori lehetséges tudományos tematizálás határain túl helyezkedik el. Ez nem az a történelem, melyhez — akár tudományosan, akár a mindennapok világában — *viszonyulunk*, hanem az, amiben *vagyunk*. Így valamiféle *megélt történelemnek* tekinthető, melyben újfent megvalósul a szubjektum és az objektum olyannyira áhított egysége. A belső történelem gyakran az „örök történelem” megnevezést kapja, ebben megy végbe az, hogy mintegy kilépünk a történelemből mint *dinamikus* folyamatból, és megállunk, megállapodunk a történelemben mint *reszubsztantivált* entitásban. „Annak, aki mély érzéseket keres, kinek lelke elő van készítve arra, hogy befogadja az örök történelem legmélyebb revelációját, nos ezeknek azt mondom, hogy ennek egész Spanyolországban legjobban Kasztília felel meg, s hogy Kasztíliában is kevés város akad — ha egyáltalán van ilyen —, ami felülmúlná Ávilát.”⁴⁹ Ávila mint látvány, mint vizuális tapasztalat képes arra, hogy a maga közvetlen jelenvalóságában idézze meg a legfőbb unamunoi vágyat, a halhatatlanság éhezését: „Úgy tűnik, hogy Ávila, ez az olyannyira halk, csendes, zárkózott város valójában egy zenei, hang-város. Benne történelmünk, ám örök történelmünk két dalra; benne soha ki nem elégített vágyunk, az örökkévalóság éhezése szólal meg.”⁵⁰

Más esetben nem a kisvárosi, hanem a természeti táj segít ahhoz bennünket, hogy eljussunk a belső történelemhez: „Palenciában, szeretett Palenciámban felmáztam a Cristo del Oteróra, hogy megfürdessem tekintetem a pusztaság nyugalmaiban, s hogy kiragadjam szellemem a történelemből.”⁵¹ Ám a „klasszikus” megoldást az jelenti, amikor a természeti és az emberi összetevő együttesen idézi meg a belső, örök történelem világát: „Táj (paisaje), felhőzet és tájra boruló embertakaró (paisanaje) együtt és egyként kasztíliai. Itt megreked és örökkévalóvá válik a történelem; nem az, mely továtűnik, hanem az, ami megmarad s az emberi sziklaágyazatba ereszti gyökérzetét.”⁵²

A nagyváros — melynek problematikájára részletesen nem térünk ki — viszont megakadályozza táj és belső történelem egymásra találását. A nagy ellenpélda: Párizs, ami Unamuno számára nem egyéb, mint „csak-történelem”: „Innen, ebből a Párizsból, melyet

majd szét vet a történelem — az a történelem, ami elmúlik és zajt csap — nem látni sem a hegyeket, sem a pusztaságot, sem a tengert! Mi, szegény emberek, akik itt a város, a nagyváros ketrecébe, a civilizáció és a történelem Noé bárkájába vagyunk bezárva, nem tisztíthatjuk meg nap mint nap tekintetünket — s ezzel együtt lelkünket — a hegyek, a pusztaság és a tenger örökkévalóságának látványával.”⁵³ Unamuno nagyváros-ellenessége számos ponton rokonságot mutat Nietzsche, Spengler és Heidegger hasonló felfogásával. A baszk tájfilozófus tisztában van azzal is, hogy azokat az eldugott, isten háta mögötti helyeket — falvakat, kisvárosokat, történeti városokat —, melyeket az industrializáció előtti utolsó pillanatokban sikerült még egy egzisztenciális tájmetafizika hálószeiméivé tenni, könyörtelenül el fogja tiporni a modernizáció, a történelem hengere. S valóban így is lett. Azok a kasztíliai kisvárosok — Cuenca, Ávila, de Salamanca is —, melyeknek Unamuno idejében még összetéveszthetetlen, egyedi hangulata, atmoszférája volt, mára nagymértékben uniformizálódtak, a kétes értékű tömegturizmus célpontjai lettek.

Ám ha a belső, örök történelem még képes is közvetíteni táj és történelem között, az unamunoi végső preferencia egyértelműen kiderül akkor, amikor a történelem a *tenger* tájjelemével szembesül: „A tenger! Ott, Fuerteventurán — írja 1924 szeptemberében Párizsban, miután megszőktették száműzetése színhelyéről, a Kanári-szigetokről —, az én meghitt Fuerteventurámon — ami immáron halhatatlan lelkem része lett — mindennap megfürdtem tekintetem a tenger örök látványában, az örök tengerében, mely látta megszületni és látni fogja meghalni a történelmet, mely ugyanazzal a mosolylyal fogadta az emberi nem hajnalát, mint amilyenel fogja majd szemlélni annak alkonyát.”⁵⁴ A tenger mint örök nyugalanság és mozgás, ebben a vonatkozásban az időtlenség és a radikális ahistoritás szimbóluma, olyan elem, melynek homlokára, Byron szavai szerint, egyetlen redőt sem vés az idő. A végtelen tenger látványa ismét egy olyan pont, ahol megtörik az emberi projektivitás íve, ahol az ember — mintegy a vízióval egybeolvadva — a pillanat jelenvalóságában összpontosul, ahol újból teret nyer a kontempláció. A tenger víziója Unamuno számára nem a felfedező kalandra hívása, nem vitorlabontás a beláthatatlan jövőbe, hanem a megállapodottság, a megbékélés, a megnyugvás lecsendesítő közege.⁵⁵

Ha a történelemre úgy tekintünk, mint az *idő* ruhájára, öltöztetere, akkor nem kell hosszú utat megtennünk ahhoz, hogy megvizsgáljuk, milyen szerepet játszik az idő és az örökkévalóság Unamuno tájfilozófiájában. Az idő az unamunoi gondolkodás gazdagon árnyalt jelenségei közé tartozik, kérdései a tájproblematikával is szervesen összefüggenek. Abból lehet kiindulni, hogy az az idő, amit a tájélmény nyújt, egészen másként artikulálódik, mint a metrikus — akár fizikai, akár történeti — idő. Jellemző ebből a szempontból, ahogy egyik rövidke esszéjét zárja: „Ávila felé 1921. október 25-én közeledtünk. Mi ez a dátum? Semmi; pusztá babona.”⁵⁶ Ez az időfelfogás, amin az egész nyugati civilizáció mindennapi és tudományos orientációja alapul és egy metafizikai horderejű tényen — Krisztus feltételezett születési időpontján — nyugszik, voltaképpen nem más, mint egy globális konszenzusra épülő *konvenció*, ami voltaképpen egy közömbös és üres rácsozat, melynek egy adott szakaszát kitölti az, amit egyéni emberi életnek nevezünk. Ugyanakkor az is kiemelhető, hogy Unamuno azért nem mellozi teljesen a mérhető időt; annyiban nagy jelentőséget tulajdonít neki, amennyiben az egzisztenciális tapasztalatot közvetít: „Ő, az a toronyóra az urruñai templomtorony tetején, a baszk-francia határon, melyre ez van írva: '*Omnes feriunt, ultima necui*', 'Mindegyik megsebez, az utolsó öl!'”⁵⁷ Vagyis itt a pergő órák nem közömbös egymásutániságban telnek egymás után, hanem mindegyiknek megvan a maga egzisztenciális jelentősége; egy olyan metrikus fűzért képeznek, melyek mindegyike bele van ágyazva a személyes létezésbe, s ezek lefutása, véget érése minden lehetséges időtapasztalat végét is jelenti egyúttal.

Mindenesetre létezik egy temporális alapréteg, a vulgáris, fizikai idő; az erre az időre jellemző metrikus időstruktúrát bontja fel az az idő, ami a táj tapasztalása során jön létre az emberben. Arra az időre, ami a tájélmény során formálódik meg, döntően egy *saját tempóját követő tartamosság* jellemző; ez egy végtelenül plasztikus, képlékeny, felgyülemelő képződmény, ami nem a fizikai idő metrikusan előre megalkotott árkában tart előre, hanem olyan idő, ami maga teremti a saját ágyazatát, mégpedig egy egyedül reá jellemző tartamosság tempóját követve. Unamuno nem minden irigység nélkül tekint azokra az emberekre, akik élete ebben az időben telik. Ilyen ember például az a templomszolga, akivel 1909 szeptemberében Baszkföldön találkozott, mikor késő délután fel akart kapasz-

kodni a San Miguel de Excelsis kolostorhoz. „Már leszállt az este, mikor elkezdtek a kapaszkodást ... Don Miguelt követtük és a két kutyát, azt a két rettenetes kutyát, melyek éjszaka a szentélyt őrizték. Ám minden elővigyázatosság kevés volt; újból és újból a rablásról beszélt, arról, melynek során ellopták a kolostor szent képét. Aztán kiderült, hogy ez a nevezetes rablás valamikor a 17. század végén történt. Úgy beszélt erről, mintha tegnap történt volna. E boldog nép fölött nem múlik az idő.”⁵⁸

A másik hasonló esetet egy hegyi pásztorral való találkozás jelentette fenn a Gredos hegységben, 2500 méter magasan: „Az alkony közeledtével, az egyik hófödte hegycsúcs lábánál lepihenve olyan dolgokról kezdtünk beszélgetni, melyek egyáltalán nem illettek a bennünket övező fenséges látványhoz; s mikor egyikünk Maura nevét ejtette ki a száján, az egyik pásztor, aki bennünket hallgatott, egyszer csak megkérdezte: ‘Hát nem ölték meg azt az urat?’ Meglepődtünk a kérdésen, s röstellve, hogy nem álltak rendelkezésünkre frissebb hírek, kikérdeztük az illetőt; kiderült, hogy arra a merényletre gondolt, amit az illető ellen több mint egy éve követtek el Barcelonában. ‘Három nappal ezelőtt olvastam az újságban’ — tette hozzá a pásztor. S mikor elbúcsúztunk tőle, hogy leszálljunk a völgybe, ahol az emberek laknak, fény derült az esetre, mivel elkérte tőlünk az újságokat, melyekbe elemőzsiánkat csomagoltuk. Ezeket olvasta, s a Maura ellen elkövetett merénylet híréről egy olyan újságból értesült, melyet turisták hagytak ott a sziklák között. Boldog halandó! Egy forradalom tör ki a lába alatt anélkül, hogy tudomást szerezne róla.”⁵⁹

Ezek a példák nemcsak azt mutatják, hogy fenn, a hegyek között másképpen múlik az idő, mint lenn a városokban, a civilizáció viszonyai között, hanem azt is, hogy ez az idő épp olyan reális, mint amaz, hiszen valósággal egybenő ezen emberek létével, s egy létezésüket átfogó, homogén közeget képez; tehát nem a pszichikai idő valamilyen torz képzetével állunk szemben, hanem a személyes létezés sajátos időartikulációjával, melyet elsősorban az tesz különössé, hogy ez az időtapasztalat a civilizáció periferiáján tenyészik, de nem ez vált a konszenzusos és konvencionális időtudat alapjává — vagy nem ez maradt annak alapja.

Ennek az időtapasztalatnak az az egyik fő jellegzetessége, hogy szembenáll az amerikai életformára jellemző accelerációval, gyorsulással;⁶⁰ Unamuno már a századforduló utáni években, egy

perifériális spanyol kisvárosban felfigyelt arra az aggasztó jelenségre, amit a századunkra szédületesen felgyorsult élettempó jelent. S itt nemcsak a pusztaság gyorsaság kérdéséről van szó, ami a felfogóképesség, a pusztaság intelligencia számára releváns csupán; arról is, hogy ez a gyorsaság felemésztje a mélységet, nem hagy időt arra, hogy a tapasztalatok, élmények — sőt ismeretek — belülről is megérjenek az emberben, így ez egyre inkább a személyes életvalóság megélésének elsekélyesedéséhez, felületességhez vezet. Ezzel a belső időtapasztalatot illető elsekélyesedéssel állítja szembe Unamuno azt, amit ő négyzet- illetve köbórának nevez: „Keresni kell a két- illetve háromdimenziós időt, ami nemcsak hosszú, hanem széles és mély is egyúttal. S ezt akkor sikerül leginkább elérnünk, ha bezárkózunk e félreeső, ódon kisvárosokba, melyek úgy tűnik, nem mozognak, s nem is haladnak.”⁶¹ S jól értsük meg: a kisváros mint tájjelem soha nem az önmagába forduló elbutulás terepuma, hanem éppenséggel a szellemi elmélyülés, az autentikus gondolatok kihordásának terepe, tehát nemhogy kizárja, hanem éppenséggel magas fokon igényli egyrészt önmagunk megőrzését, másrészt a világgal való szellemi kapcsolattartást, kommunikációt: „a csendes kisvárosok, ahol a történelem — ami nem más, mint a társadalmi test folytonosságának érzése — megreked, a legmegfelelőbbek a szellemi koncentráció benső élete számára, itt lehet legjobban megtartani a lélek irányát — a kilengéseket elkerülve, bár nem minden belső erőfeszítés nélkül —, itt lehet négyzetre és köbre emelni az órákat; ... az idegen gondolatba ütközve, melynek zaját amaz áldott csendnek köszönhetően vagyok képes meghallani, ami magányos munkám köbóráiban övez, az én gondolkodásom is szárba szökken.”⁶²

Ez a kumulatív, összesűrűsödő idő, ami a mélység dimenziójával is rendelkezik, különös jelentőségre tesz szert a tájtapasztalatban és egy horizontot implikál, ami leginkább az „időtlenység” szóval nevezhető meg; az időélménynek arról a szeletéről van szó, amely bizonyos értelemben már túlmegy a szokványos értelemben vett időn, de azt, amit örökkévalóságnak nevezünk, nem éri el. Az autentikus táj szemlélésekor — írja, Heideggerrel megelőlegezve — megállni látszik az idő, a gondok nemzője;⁶³ vagyis időlegesen felüggesztődik az a szemléleti időben gyökerező teleologikum, ami az embert a gondokkal terhes örök holnap felé lendíti tova. De a hiteles tájélmény nemcsak ezt az időtapasztalatot tartalmazza, ami —

Nietzschével szólva — mintegy a „pillanat küszöbéhez” cövekeli az embert, hanem el is mélyíti benne e pillanat varázsát, tehát olyan idő-pontról van szó, mely termékeny, melynek vastagsága, mélysége van. A baszkföldi Pagazarri hegycsúcsának megmászása ihlette az alábbiak írására: „Ekkor minden egy végeláthatatlan vetületben jelenik meg, s a tér végpontjainak és perspektíváinak ezen egybeolvadása lassanként, a fenn uralkodó csendben egy olyan állapotba visz bennünket, melyben egybeolvadnak az idő végpontjai és perspektívái. Az ember megfeledkezik az órák múlásáról, s egy el nem múló, örök pillanatban, a roppant panoráma szemlélésében átérzi a világ mélységét, a folytonosságot, az egységet, valamennyi tagjának lemondását és meghallja a külső dolgok lelkének csendes énekét.”⁶⁴

Egyfajta *egzisztenciális platonizmus* ez, ami a konkrét, mozgó létezésben pillantja meg a változatlan, mozdulatlan, látványszerű esszencialitást.

Végezetül idetartozik egy olyan kategória is, ami mindennél pontosabban szemlélteti azt a keskeny határmezsgyét, ami valahol az időntúli és az örökkévaló között helyezkedik el. 1924 őszén, párizsi magányában írja az alábbi sorokat: „Ő, a vak vezetett engem, vakvezetőjét oda, hogy lássak. S láttunk! Láttuk azt, ami *a jövő mögött* (el tras-porvenir) van, ami túl van mindazon, ami még majd eljő, ami már mindaz előtt létezett, ami eljött és elmúlt, ami az alatt és amellet van, ami elmúlik, ami azt beburkolja, az örök és fenséges formát.”⁶⁵ A „jövő mögötti” terminus kiválasztása azért szerencsés, mert rendkívül plasztikusan tárja eléink az a megfoghatatlan vastagságú közeget, ami a mindenkori céltételezések által indukált jövő „mögött” helyezkedik el, ám semmi köze sincs az üres fizikalisztikus jövőhöz — mondjuk Kr. u. 84123-hoz. Ez a *jövő mögötti jövő* éppenséggel nem finálisan kivetített képződmény, hanem radikálisan ateleologikus; annak peremén foglal helyet, azt idézi meg, ami — hagyományos szóhasználatlaltal élve — örökkévalóság-nak nevezetik.

Az örökkévalóságról Unamunónál sohasem a tradicionális metafizika értelmében van szó, ahogy például Platón a geometriai idomok, a számok, a logikai alaprelációk örök-létéről beszél; az unamunoi örökkévalóság-tapasztalat mindig *egzisztenciális*, személyhez kötött létállapot, ami a múló idő bizonyos pillanataiban tárul fel. Örökkévaló és pillanat kapcsolatba hozása mindenképpen

Kierkegaard nézetével áll kapcsolatban — s itt közvetlen hatásokról is beszélhetünk —, aki, mint köztudott, a pillanatot úgy határozta meg, mint „az örökkévalóság atomját az időben”. Hasonló értelemben gondolkodik Unamuno is: „Az illető tovatűnő pillanatokat halmozott fel, s azokat örökkévalóvá tette; a pillanatnyiságot úgy tette örökkévalóvá, hogy pillanatnyivá tette az örökkévalót.”⁶⁶

Ugyanakkor ennek az örökkévalóság-élménynek az kölcsönöz sajátos unamunoi koloritot, hogy a pillanat drágakövébe foglalt örökkévaló megidézésében a *táj* központi szerepet játszik. Egy adott fizikai tájjal való bensőséges egybeolvadás olyan diszpozíciót tesz lehetővé, melyben egzisztenciálisan megtapasztalható lesz az, ami a temporalitást illetően osztatlan, ám legkisebb részletében is végtelen, beláthatatlan totalitást implikál: „Becsukom a szemem, hogy lássak. ... Ott, ott állnak a Gredos hófödte csúcsai. A Gredos onnan hív bennünket — nem a magasságához, trónjához, hanem — saját, legbensőbb kötelességünkhöz; az örökkévaló értelméhez.”⁶⁷

A táj egzisztenciális szemlélete egy másfajta idődimenziót nyit meg, melyben az idő nem a konkrét létezőkhöz tapadó, tagolt mivoltában jelenik meg előttünk — amit pl. „be lehet osztani”, „meg lehet takarítani” vagy éppen „el lehet herdálni” —, hanem olyan instanciaként, melynek legmélyén az örökkévaló honol: „Ott fenn, a Peña de Francia csúcsán érezte, ahogy az órák egymás után, cseppenként hullanak az örökkévalóságba, mint az esőcseppek a tengerbe. Jobban mondva nem is cseppenként, hanem pelyhekként, mert csendesesen hulltak alá, mint a fehér hópelyhek.”⁶⁸ Érdemes megfigyelni, hogy a leírásban a jelen órái nem a múltba hullanak alá, hanem az örökkévalóságba, vagyis ebben az állapotban a tagolható, fizikai idő egy egészen más létrenddel áll kapcsolatban, az időnek egy egészen másféle dimenziója tárul fel. Az a bizonyos pillanat — mert egzisztenciálisan nézve egy oszthatatlan pillanatról van szó, még ha a fizikai idő metruma szerint órák hosszát tart — keresztülhatol az idő meghatározatlan mélységén, és egy minden időmeghatározáson túllevő léttapasztalatot evokál.

S ezzel már érintettük ennek az egzisztenciális örökkévalóságnak egy további sajátosságát is. A tradicionális metafizikában az örökkévalóság topológiai valahol „fenn”, egy felső régióban helyezkedik el, ott, ahol legvégső fokon maga Isten is lakozik. Unamunónál viszont az örökkévaló „lenn”, a létezők alatt és azok

legmélyén honol: „Ekként éreztem a Peña de Francia csúcsán, a csend birodalmában; éreztem s mozdulatlanságot a mozgás közepe, s az örökkévalóságot az idő alatt; megérintettem az élet tengerének fenekét.”⁶⁹ Ennek az új topológiának Schopenhauer és Nietzsche volt az első megalakítója, előbbi akaratmetafizikájával, utóbbi pedig a *principium individuationis*-t tagadó dionüszoszi elv kidolgozásával. Unamuno — legalábbis tájfilozófiájában — ezt a topológiát viszi tovább, mely szerint az egyediesülés, a térben és időben tagolt létezők terepe — benne az emberrel, mint kitüntetett létezővel, ám mégiscsak létezővel — valamiféle eltévelyedést is magában rejt, melyből az egyik lehetséges kiutat éppenséggel a tájjal — s a tájban rejlő léttel — való egzisztenciális egyesülés jelenti. Vagyis megfogalmazható az a tétel, hogy *Unamunonál az én halhatatlanságra törekvő, felfelé irányuló mozgását* — mely legvégső fokon Istennel, a világegyetem tudatával való egyesülést célozza — *szervesen kiegészíti egy lefelé irányuló mozgás, ami a tájjal való egzisztenciális egyesülésben kulminál.*

Itt, az örökkévalóság problémájának taglalása során többször is felmerült a csúcs mint tájelem központi jelentősége. A hegycsúcs szimbolikájának teljes körű elemzése messze meghaladná jelen tanulmány kereteit; mindössze annak jelzésére szorítkozunk, hogy a csúcs az unamunoi emblematikában sem a tradicionális metafizika értelmében nem értelmezhető — ahol az az istenek lakhelyének számított és a felső létrenddel állt kapcsolatban —, sem pedig pszichoanalitikusan, valamilyen szexuális értelmet tulajdonítva neki. *A csúcs az unamunoi tájontológiában az ateleologikus tetőpont, az az egzisztenciál-metafizikai pont, amely kizár minden „tovább”-ot, mely a szó legszorosabb értelmében véve „véget ér”; a csúcs az a tér- és időbeli külső vég, amely egyúttal a benső végtelenséget nyitja meg.* „Nincs olyan hely, ahol az emberi mi végett-ek radikális hiábavalóságát nagyobb benső erővel éreznénk, mint itt, a csúcsok csendjében.”⁷⁰ A sziklacsúcs *ontikusan* roppant fontos cél, olyan izgató tetőpont, melynek megmászásáért, *birtokba vételéért* az ember akár az életét is hajlandó kockára tenni. Ám a már elért, meghódított csúcs, ahol is bekövetkezik az eszköz-cél relációk kihunyása, *ontológiai* jelentőségre tesz szert; a külső, fizikai világ lezárulása a benső, egzisztenciális léttapasztalás megnyílását idézi elő.

S itt, a csúcson, metafizikai csendtől övezve, belefeledkezve a táj látványába, az örökkévaló megidézése során, mindezek betető-

zéseképpen bekövetkezik a létezés *totális derealizációja*: „Ott, a csúcson valóban úgy tűnik, hogy az élet álom, merő fuvallat. Ámbátor olyan álom, ami az ébrenlét helyreállítója.”⁷¹

Az *álom* kulcsszerepet tölt be Unamuno teljes filozófiai és irodalmi munkásságában, szerepe itt, a tájproblematikában is meghatározó. Az álom Unamunonál multifunkcionális szerepet tölt be, olyan éteri, megfoghatatlan közeg, ami legalábbis egy vonatkozásban hasonlít a görög logoszra; mindig azt jelenti, amit éppen jelentenie kell.

Az összes többi vonatkozásban teljes az ellentét. Az álom maga a testet nem öltött szertelenség, ellenőrizhetetlenség, ami fölött csak részben érvényesül a civilizáció és a ráció kontrollja. Az álom a szabadság terrénuma, amit még nem hajtott teljes egészében igába a ráció. Korántsem véletlen, hogy a logoszközpontú európai gondolkodás nagy alakjai szinte kivétel nélkül esküdt ellenségei voltak az álomnak; elég, ha Hérakleitosz, Platón és Descartes álommal kapcsolatos nézeteire gondolunk. Figyelemre méltó dolog, hogy az álom tartósan pozitív jelentéstartalmat csak a spanyol kultúrában hordozott (Francisco de Quevedo, Calderón, stb.), meglehet azért, mert ez a kultúra vontatta ki magát legerősebben a modernitás rációkultuszának uralma alól.

Unamuno ennek a spanyol gondolati vonalnak szerves továbbfolytatója. Nézzük meg röviden, milyen szerepet játszik ez a jelenség tájfilozófiájában.

Az álom először is egy olyan közeget jelent, melyben megszűnik a szubjektum-objektum megosztottság, tehát az a jellegzetes beállítódás, mely a modernitás korában jött létre, s ami azt sugallja, hogy a szubjektum, az emberi alany eredendően szemben áll (gegen-ständlich) a dolgok, a tárgyak univerzumával, magát ezektől különbözőnek is tudja és ekként értékeli. Az álom állapotában mindez megszűnik, az álomban konstituálódó „világ”-ba nem lehet beleütközni, nem képez velünk szemben fizikai ellenállást, ami Dilthey szerint is a külvilág realitásába vetett hitünk egyik legfőbb bizonyítéka. Hőn szeretett városával, Salamancával kapcsolatban Unamuno helyeslőleg idézi a nagy portugál költőt, Guerra Junqueirót: „Boldog lehet ön, hogy egy olyan városban él, melyben az ember álmodva mehet az utcán, s nem kell tartania attól, hogy megtörik az álmát.”⁷² Az álom itt a folytonosság szimbóluma, mely-

ben az egyén szinte egybefolyik környezetével, s az nem vele szembenálló, fenyegető ellenségként mered reá.

Más összefüggésben a tájélményben megfogható álom a teleologikum felfüggesztését jeleníti meg: „Ott, a csúcson, a csendbe burkolózva álmodott arról, hogy mi minden lehetett volna, ám nem lett, hogy azzá lehessen, ami most; mindazon lehetőségekről álmodott, melyeket hagyott veszendőbe menni...”⁷³ A célracionális viszonyok rendszerében az ember többnyire önnön kivételével, projektumával, saját életprogramjával — karrierjével — törődik, s figyelemre se méltatja azokat a lehetőségeket, melyek éppúgy *az ő* lehetőségei (lettek volna), mint *az ő* lehetetlenségei (lettek), ám mindezzel már mit sem tud kezdeni. A tájálom révén az emberben feldereng az, ami önnön realizálatlan — s immáron realizálhatatlan — realitását képezi. Az álom motívumának mindezek a vonatkozások olyan jelentőséget kölcsönöznek, melyek a legszorosabb kapcsolatban állnak az unamunoi alapproblémákkal.

Ez a helyzet az álomnak azzal az elemével is, ami a maradandósággal függ össze; Salamanca egyik építészeti nevezetességéről írja: „Ez a Monterrey-torony a mi reneszánszunkról, a spanyol újjászületésről, a kőlátvánnyá lett örök spanyolság újjászületéséről beszél ..., s azt állítja, hogy ha az élet álom, akkor az álom az egyedüli, ami megmarad, s mindaz, ami nem álom, nem egyéb, mint töprengés, ami elmúlik, éppúgy, ahogy a fájdalom és az öröm, a gyűlölet és a szeretet, az emlék és a remény is tovaszáll. Így igaz; az álom nélküli ébrenlét nem egyéb, mint töprengés, lélegzés, lehelet, ami elszáll. Fuvallat, lehelet, *pneuma*, *ánima*, *spírítus*, így hívják azt, ami testünkön túlmenően nem álom; s a fuvallat tovaszáll, az álom azonban megmarad.”⁷⁴

Ezek a kitételek már az unamunoi misztikához vezetnek; annyi mindenesetre megállapítható, hogy az álom túl van minden pneumán, minden paulinizmuson, ám hogy az álom legvégső soron mivel azonosítható — a léttel?, Istennel? —, felfejthetetlen. Mindenesetre a maradandóság ígérete csak azok számára tartatik fenn, akik tudnak álmodni; álmodni pedig csak azok tudnak, akikben a világ — és önmaguk — oly módon nyílik meg, ami alapvetően különbözik attól a világviszonyulástól, amit a modernitás érāja kínált fel az embernek. S ennek az eredendően különböző ön- és világ-megnyílásnak nélkülözhetetlen tényezője a táj.

Ezen a ponton derül ki az, hogy a táj igazi egzisztenciális tudomásul vétele nem is annyira a táj szemlélésében, mint inkább annak álmódásában történik meg. A szemlélet már egyfajta azonosulást, az egységélmény létrejöttét jelenti, ám itt a belső azonosulásnak egy még intenzívebb fokáról van szó. Unamuno az Alicante mellett levő hatalmas, calpei szikla láttán az alábbiakat írja: „Ott, hogy láttam és megérintettem a sziklát, nem sikerült megálmodnom azt. A jelenlevő, nyers valóság szinte elriasztja az álmodást; nem tehetjük meg egykönnyen azt, hogy álmodjuk, amit látunk és megérintünk; jobb látni azt, amit megálmodunk magunknak.”⁷⁵ A táj álmódása tehát tompítja, megszüri annak közvetlen hatását; de nemcsak erről van itt szó, hanem egy még további összetevőről is, ez pedig nem más, mint a táj *létéhez, lényegéhez* való eljutás: „Előtte azonban, az urbióni csúcsot szemlélve, álomba akartam foglalni — nem Kasztília állapotát (estado) és létezését (estar), hanem lényegét (esencia) és létét (ser). Állapot és lényeg, létezés és lét!”⁷⁶ Úgy tűnik, ismét egyfajta sajátos platonizmussal állunk szemben, ami — a tájlátvány létezésének szintjét meghaladva — a táj mibenlétének, létének megragadását célozza; ám még ha el is fogadjuk a szerkezeti hasonlóságot, a platóni képletnek radikálisan ellentmond az, hogy a táj eidoszához való eljutás eszköze nem a diszkurzív ész, a logosz, hanem az álom. A tájnak az álom világába való totális beemelése a létezés szintjén derealizálja a valót, hogy azt a lényegét láttató lét szintjén egy magasabb rendű — egzisztenciálisan valótlan, esszenciálisan azonban több mint pusztán valóságos — realitásba adja vissza, melyben egyként válik örökkévalóvá az álmodó alany és az álmodott táj, illetve a mindkettejüket átölelő idő.

* * *

Ősi kínai legenda szerint Vu Tao-ce, a nagy tájképfestő nem halt meg. Öreg korában csodás tájképet festett a Palota egyik falára, melyet még a császár is megbámult. Akkor Vu Tao-ce fogta magát és belépett a képbe: megindult az ösvényen felfelé, s eltűnt a ködbe vesző hegyek között. Többé senki se látta.⁷⁷

Nos, valahogy így állunk Unamuno tájábrázoló művészetével is. Ha magunk előtt látjuk a végtelen kasztíliai fennsíkot, a lenyugvó nap fényében fürdő galíciai riákat, a ködben úszó kantáabriai vagy baszk hegyeket, ám éppúgy a salamancai Plaza Mayort, az

ávilai városfalakat vagy a yustei kolostor romjait, nem tudjuk — és persze nem is akarjuk — elhessegetni magunktól a gondolatot, mely szerint abban, ahogy mi látjuk-álmodjuk a szóban forgó tájat, immáron mindörökre bennefoglaltatik az ő látása is, saját szemünkben egy kissé az ő szemével is látjuk e tájakat, és pedig nemcsak azért, mert *mi* tudunk erről, hanem azért is, mert maga a *táj* is tudja, hogy ki ajándékozta meg igazi örökkévalósággal, hisz *ő maga* e tájakban él tovább, az idők végezetéig.

Szeged, 1998 februárjában

Csejtei Dezső

Jegyzetek

¹ Platón: *Phaidrosz*. In: *Platón Összes Művei*, II. kötet, Budapest: 1984. 719. o. (Kiemelés tőlem — Cs.D.)

² Uo. 746-47. o.

³ Georg Simmel: *A táj filozófiája*. In: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Budapest: 1990. 99-100. o.

⁴ Uo. 100-101. o.

⁵ Antonio Morales Moya: *Conocimiento de la realidad y pretensión reformista en el viaje ilustrado*. In: *Viajeros y paisajes*. Madrid: 1988. 16-17. o.

⁶ Nem véletlen, hogy a már említett utazási lát célpontjai között Spanyolország általában nem szerepelt; az ebben az időszakban kialakuló ún. Grand Tour — melyből a mi „turista” szavunk is ered — angol utazó esetén általában Franciaországot, Svájcot és Olaszországot, francia illetőnél pedig Németországot, Svájcot és Olaszországot foglalta magában. Vö. ezzel kapcsolatban Vicente Lleó Cañal: *España y los viajes románticos*. In: *Estudios Turísticos*, (83), 1984. 45-46. o.

⁷ Antonio López Ontiveros: *El paisaje de Andalucía a través de los viajeros románticos: creación y pervivencia del mito andaluz desde una perspectiva geográfica*. In: *Viajeros y paisajes*. Id kiad: 52. o.

⁸ Ezt emeli ki Nicolás Ortega Cantero tanulmányában: *La experiencia viajera en la Institución Libre de Enseñanza*. In: *Viajeros y paisajes*. Id. kiad: 68. ill. 86. o.

⁹ Francisco Giner de los Ríos: *Paisaje*. In: *Estudios Turísticos*, id. kiad: 109. o.

¹⁰ Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Ramón F. Lloréns García, hogy itt még inkább a táj megfigyeléséről, mintsem annak kontemplációjáról van szó. *Los libros de viajes de Miguel de Unamuno*. Alicante: 1991. 24. o.

¹¹ Vö. ezzel kapcsolatban Enrique Lafuente Ferrari monumentális művének (*La vida y el arte de Ignacio Zuloaga*. Madrid: 1990.) egyik fejezetét: *Los paisajes de Zuloaga*, 269-284. o. A 98-as nemzedék és a spanyol festészet viszonyáról: Mercedes Valdivieso Rodrigo: *Die Generation von 98 und die spanische Malerei*. Köln-Wien: 1988., ill. Maria del Carmen Pena: *Pintura de paisaje e ideología. La generación del 98*. Madrid: 1982.

¹² Rosa Seeleman: *The Treatment of Landscape in the Novelists of the Generation of 1898*. In: *Hispanic Review*, 1936, (IV) 226-238. o.

¹³ *A tragikus életérzés*. Budapest: 1989. 309. o.

¹⁴ *Iliász*. I. 271. (Devecseri Gábor fordítása.)

¹⁵ *Andanzas y visiones españolas. Prólogo*. In: *Obras Completas I*. Madrid: 1966. 345. o. (Kiemelés tőlem — Cs.D.) Unamuno tájleíró esszéi az összkiadás I. kötetében találhatók: Miguel de Unamuno: *Obras Completas I*. Madrid: 1966. 57-727. o. A további idézetek innen származnak.

¹⁶ A tájproblematika kapcsán az alábbi két munka tűnik a legalaposabbnak: Jerónimo de la Calzada: Unamuno, paisajista. In: *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*. III. köt. Salamanca: 1952. 55-80. o., ill. Carlos Blanco Aguinaga kitűnő monográfiája: *El Unamuno contemplativo*. México: 1959.

¹⁷ Pedro Laín Entralgo: *A qué llamamos España*. Madrid: 1984. 21-22. o. Lényegében ugyanezt mondja García Ramón is: „a táj egészen egyszerűen az, amit látni lehet, vagyis a valóság leginkább látható aspektusainak összessége.” M.D. García Ramón: *Métodos y conceptos en geografía rural*. Barcelona: 1981. 172. o.

¹⁸ pl. O.C. I. 338. és 691. o. Ezt a mondást Unamuno Byronnak tulajdonítja; a szakirodalom szerint viszont H.-F. Amiel volt az, aki ezzel a megközelítéssel élt: „un paysage quelconque est un étet d'âme.” (*Fragments d'un journal intime I*. 1852. október 31.) Idézi: Rosa Seeleman: *The Treatment of Landscape in the Novelists of the Generation of 1898*. In: *Hispanic Review*, 1936, (IV), 227. o.

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájából*. Budapest: 1966. 18. o.

²⁰ „El campo es una metáfora.” O.C. I. 497. o.

²¹ Uo. 496. o.

²² *A tragikus életérzés*. Id. kiad: 35. o.

²³ Uo. 38. o.

²⁴ Uo. 34. o.

²⁵ Uo. 16. o.

²⁶ Ezen a téren H. Ramsden végzett úttörő munkát; *The 1898 Movement in Spain*. Manchester University Press, 1974. 51-64. o.

²⁷ *En Alcalá de Henares*. (Castilla y Vizcaya.) In: O. C. I. 125. o.

²⁸ *En la quietud de la pequeña vieja ciudad*. Id. kiad: 399. o.

²⁹ *El sentimiento de la fortaleza*. Id. kiad: 338-339. o.

³⁰ *Excursión*. Id. kiad: 283. o.

³¹ *La Gran Canaria*. Id. kiad: 316. o.

³² *Fantasia crepuscular*. Id. kiad: 78. o.

³³ Uo. 77. o.

³⁴ *En Pagazarri*. Id. kiad: 512. o.

³⁵ *La Laguna de Tenerife*. Id. kiad: 323. o.

³⁶ *El silencio de la cima*. Id. kiad: 359. o.

³⁷ *De vuelta de la cumbre*. Id. kiad: 351. o.

³⁸ *En la quietud de la pequeña vieja ciudad*. Id. kiad: 398. o.

³⁹ *Los arribes del Duero*. Id. kiad: 622. o.

⁴⁰ *Excursión*. Id. kiad: 283. o.

⁴¹ *Emigraciones*. Id. kiad: 712. o.

⁴² *Soñando el Peñón de Ifac*. Id. kiad: 691. o.

⁴³ Uo.

⁴⁴ *Frente a los negrillos*. Id. kiad: 433. o.

⁴⁵ *La pesca de Espinbo*. Id. kiad: 219. o.

⁴⁶ *Puesta del sol. (Recuerdo del 16 de diciembre de 1897.)* Id. kiad. 74. o.

⁴⁷ *La torre de Monterrey a la luz de la belada.* Id. kiad. 466. o.

⁴⁸ „A modern írónak a történetírással szembeni ellenszenve legvilágosabban abban a gyakorlatban mutatkozik meg, hogy regényekben és színművekben a történetész képviseli az elfojtott érzékenység szélső példáját. A történetészeket így használó szerzők közé tartozik Gide, Ibsen, Malraux, Aldous Huxley, Hermann Broch, Wyndham Lewis, Thomas Mann, Jean-Paul Sartre, Camus, Pirandello, Kingsley Amis, Angus Wilson, Elias Canetti és Edward Albee — hogy csak jelentős vagy manapság divatos szerzőket említsünk.” Hayden White: A történelem terhe. In: *A történelem terhe*. Budapest: 1997. 32. o.

⁴⁹ *Ávila de los caballeros.* Id. kiad. 275. o.

⁵⁰ Uo. 276. o.

⁵¹ *Montaña, desierto, mar!* Id. kiad. 570. o. (A Cristo del Otero egy dombtetőn magasodó, kb. 35-40 m magas Krisztus-szobor, ahonnan kitűnő kilátás nyílik az ókasztúliai tájra — Cs.D.)

⁵² *Castillos y palacios.* Id. kiad. 577. o.

⁵³ *Montaña, desierto, mar!* Id. kiad. 571. o.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ Unamuno és a tenger kapcsolatáról vö. José-Miguel de Azaola: *El mar en Unamuno*. Bilbao: 1987.

⁵⁶ *Frente a Ávila.* Id. kiad. 491. o.

⁵⁷ *Junto al Arroyo.* Id. kiad. 600. o.

⁵⁸ *San Miguel de Excelsis.* Id. kiad. 295. o.

⁵⁹ *De vuelta de la cumbre.* Id. kiad. 351. o.

⁶⁰ Vö. ezzel kapcsolatban *En la quietud de la pequeña vieja ciudad c. eszszé-jét.* Id. kiad. 395-6. o.

⁶¹ Uo. 397. o.

⁶² Uo. 398. o.

⁶³ *En Pagazarri.* Id. kiad. 511. o., ill. *Los arribes del Duero.* Id. kiad. 622. o.

⁶⁴ *En Pagazarri.* Id. kiad. 511. o.

⁶⁵ *Salamanca en París.* Id. kiad. 568. o. (Kiemelés tőlem — Cs. D.)

⁶⁶ *En la fiesta de San Isidro Labrador.* Id. kiad. 587. o.

⁶⁷ *Montaña, desierto, mar!* Id. kiad. 572. o.

⁶⁸ *En la Peña de Francia.* Id. kiad. 416. o.

⁶⁹ *El silencio de la cima.* Id. kiad. 359. o. Ugyanez a gondolat jelenik meg egy késői, 1933-ban megjelent írásában, ahol „az időbeni dolgok alatti örökkévaló rettenetes nyugalmról” szól. *Solitarios de lugar.* Id. kiad. 709. o.

⁷⁰ *El silencio de la cima.* Id. kiad. 357. o.

⁷¹ *En la Peña de Francia.* Id. kiad. 416. o.

⁷² *Grandes y pequeñas ciudades.* Id. kiad. 301. o.

⁷³ *El silencio de la cima.* Id. kiad. 357. o.

⁷⁴ *La torre de Monterrey a la luz de la belada.* Id. kiad. 469. o.

⁷⁵ *Soñando el Peñon de Ifac.* Id. kiad. 691. o.

⁷⁶ *Por el alto Duero.* Id. kiad. 660. o.

⁷⁷ Idézi Miklós Pál: *A sárkány szeme. Bevezetés a kínai piktúra ikonográfiájába.* Budapest: 1973. 7. o.